Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 14 (1900)

Artikel: Scholastik, Reformskatholicismus und reformskatholische Philosophie
Autor: Glossner, M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761976

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

et politica specifice differunt, sic etiam vita christiana privata et publice manifestanda in pugna fidei. Sed Episcopatus et Presbyteratus non sunt duo vitae status, sed cum ceteris ordinibus unus in pluribus partibus, in quarum assignanda et declaranda differentia nunc laboramus.

Quibus responsis, iam tempus est concludere hanc minimam Doctoris Angelici apologiam. Et lubet concludere his verbis Innocentii VI. in quodam sermone prolatis: „Huius Doctoris doctrina habet prae ceteris proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum, ita ut nunquam qui eam tenuit, inveniatur a tramite veritatis deviasse, et qui eam impugnavit, semper fuit de veritate suspectus.“

SCHOLASTIK, REFORMKATHOLICISMUS UND REFORMKATHOLISCHE PHILOSOPHIE.

Von Dr. M. GLOSSNER.

II.

(Forts. von Bd. XIII S. 385.)

Das System der Philosophie.

Nicht ohne eine gewisse Scheu wird der gewissenhafte Kritiker an die Besprechung des Müllerschen „Systems“ herantreten, da er der dringenden Gefahr ausgesetzt ist, des Anspruchs der Kennerschaft und Fachmannschaft verlustig zu gehen. Es könnte nämlich der Fall eintreten, dafs er sich genötigt sieht, einer der Überzeugung des Autors von der Vortrefflichkeit seiner Arbeit widersprechenden Ansicht Ausdruck zu geben. Um indes wenigstens den Vorwurf der Parteilichkeit von vornherein von uns abzuweisen, wollen wir vor allem den Leser mit der Selbstkritik des Vf.s bekannt machen, damit er frei zwischen unserem Urteil und dem eigenen des Autors wählen möge. In der Vorrede also versichert uns dieser, dafs sein Buch eine wesentliche Lücke ausfülle, ferner, dafs dem Kenner manch neuer Gedanke und die originelle Fassung der alten Probleme auffallen werde, endlich, es werde „dem Fachmann nicht entgehen, dafs das Gesamtgebiet des philosophischen Forschens von den ältesten Litteraturdenkmalen bis zu den neuesten Erscheinungen,

und zwar durchweg in den Originalausgaben, verarbeitet" ist (S. III f.).

Es liegt also in der Hand des Lesers, den Kenner- und Fachmann-Ruf sich zu wahren; möge er selbst zusehen. Wir wagen es, ihn aufs Spiel zu setzen, und gehen tollkühn der Gefahr entgegen, jenen doppelten Ruf zu verlieren.

Wie uns scheint, handelt es sich vor allem um den Maſsstab, der, um eine philosophische Arbeit, die mit solchen Prätensionen auftritt und der „systemlosen" Scholastik ein „System" entgegenstellt, gerecht zu beurteilen, angelegt werden muſs. Wir sehen nun von der theologischen Norm vollständig ab und fassen nur den philosophischen Maſsstab ins Auge. Als solcher aber gilt allgemein die Metaphysik. Wer, wie z. B. heutzutage die Positivisten, auf Metaphysik verzichtet, der verzichtet damit zugleich auf die Aufstellung eines philosophischen „Systems". Kant selbst, der durch seine Kritik die Fundamente der alten Metaphysik erschüttert zu haben glaubte, konnte die Metaphysik nicht entbehren und fand diese in einer nach seiner Ansicht vollständigen und lückenlosen Darstellung der Begriffe und Ideen der reinen Vernunft. Alle Systematiker haben daher von jeher auf die Lehre von den Kategorieen das gröſste Gewicht gelegt, und Hegel sucht sein Hauptverdienst darin, den ganzen Kreis der in der Vernunft enthaltenen intellegiblen Bestimmungen, den Gesamtschatz von Begriffen und Ideen systematisch entwickelt zu haben.

Was bietet uns Dr. Müller? Statt einer Ontologie die „Analyse einiger wichtiger Grundbegriffe", unter denen gerade die wichtigsten: Sein, Potenz, Akt, Wesen, Dasein, Werden, fehlen, und statt einer natürlichen Theologie ein paar Worte über Gottesidee und einige „religionsphilosophische" Bemerkungen! Und das nennt sich in prätentiösem Gegensatz zu den systemlosen Scholastikern ein System der Philosophie!

Doch greifen wir nicht vor, und folgen wir dem Gange des Vf.s, der — ganz im modernen Geiste, mit Erkenntnistheorie statt mit Logik beginnend, den Leser vom cartesianischen Ausgangspunkt des isolierten Ich bis zur Idee des persönlichen Gottes emporführt und der Meinung ist, durch eine Analyse desjenigen, was er, seinem subjektivistischen Standpunkt entsprechend, statt „Wahrnehmung": Empfindung nennt, den Idealismus, der in jenem Anfange steckt, überwinden und eine realistische Weltanschauung begründen zu können. In diesem Gange soll wohl der Anspruch auf „Eigenartigkeit" und Systemhaftigkeit — sit venia verbo — begründet sein.

Wie der ältere Fichte die Philosophie als Wissenschaftslehre, so definiert unser eigenartiger Systematiker die Philosophie als Wissenschaft des Wissens. Philosophie wäre sonach nichts weiter als Logik. Dr. M. wird uns zurufen: Ja, nach euren verrosteten scholastischen Begriffen! Nein, auch nach modernen Begriffen! Der Kantschen Kritik und der Fichteschen Wissenschaftslehre entspricht als ausgeführtes philosophisches System die Hegelsche Logik, freilich mit dem Anspruch, zugleich Metaphysik zu sein. Den Anstofs zu dieser Bewegung gab der das Ich, d. h. das Selbstbewufstsein als einzigen festen Anker bestehen lassende, alles andere, Sinnen- und Vernunftevidenz, in Frage stellende Zweifel des Descartes. Und diesen Ausgangspunkt eignet sich Dr. M. an. Der Erfolg kann nicht zweifelhaft sein. Inzwischen aber setzen wir der M.schen Definition der Philosophie die alte und bewährte entgegen, dafs sie ist „Wissenschaft von den Dingen, ihren letzten und höchsten Gründen", so dafs also schon die Definition die objektive Realität des Gewufsten ausspricht.

Wenn der Vf. an dem Zweifel des Descartes rühmt, dafs er aus soliden Gründen alles Begründen bezweifle, so liegt hierin ein eklatanter Widerspruch, und gesetzt auch, dieser Zweifel an allem Begründen lasse das Ich als festen Punkt bestehen (was, wie sich zeigen wird, nicht einmal zutrifft, soweit ein substantielles, existierendes Ich, und nicht das aktuelle Selbstbewufstsein allein behauptet wird), so gibt es keine Brücke zum objektiven, aufser dem Ich bestehenden Sein, nachdem Sinne und Vernunft als selbständige Quellen und Normen der Erkenntnis geleugnet worden sind. Die Verschiedenheit des Descartesschen Zweifels vom Skepticismus ist eine leere Phrase: methodisch genannt, führt er zum wirklichen Zweifel, da er auch auf die Principien und Axiome ausgedehnt wird. Die „Morgenluft der aufstrebenden Epoche" führte auch thatsächlich zum äufsersten Skepticismus und Nihilismus; denn dies ist in der That der aus dem Standpunkt Descartes' sich entwickelnde Idealismus. Man lerne doch von der Geschichte, die man sonst so gerne im Munde führt.

Auf zwei Irrwegen will jedoch der Vf. dem Descartes nicht folgen: 1. in seiner subjektiven Bestimmung des Erkenntnisprincips; 2. in der geringschätzigen Behandlung der sinnlichen Wahrnehmung (S. 10). Als ob diese beiden Punkte etwas anderes wären als die Konsequenzen jenes Ausgangs vom isolierten Selbstbewufstsein unter Bezweiflung der Sinnes- und Vernunfterkenntnis in ihrem vollen Umfang! Und diesen Ausgangspunkt macht der Vf. zu seinem eigenen!

Unmittelbar sei nur das Ichbewufstsein gegeben. Die Analyse nun dieses Ichbewufstseins soll zur Erkenntnis der Substantialität des Ich führen. M. polemisiert gegen Hume, Kant, Herbart u. s. w. Seine Analyse leidet aber an dem Widerspruch, dafs sie den Schein erweckt, es werde nur der „feste" Punkt des aktuellen Selbstbewufstseins vorausgesetzt, thatsächlich aber mit lauter Vernunftbegriffen operiert, ohne einzusehen, dafs damit der Standpunkt des Descartes bereits verlassen und im Widerspruch mit dem adoptierten methodischen Zweifel, dem die Vernunft als selbständige Erkenntnisquelle unterworfen wurde, eben diese Vernunft als solche stillschweigend anerkannt ist. Denn wenn sich das Ich im Selbstbewufstsein als Substanz erfafst, so bethätigt sich hierin eben jene Vernunft, die sich in der Erkenntnis der Principien bethätigt und in der Erscheinung das Wesen, in der Thätigkeit die Substanz erfafst. Folglich greift derselbe Zweifel, der sich gegen die Vernunft richtet, auch das Selbstbewufstsein an; mit anderen Worten, das Ich als Substanz geht selbst verloren, wenn man es zum ausschliefslichen Ausgangspunkt der Erkenntnis machen will. Dieser Zusammenhang lehrt uns den geschichtlichen Gang von der Substantialitätsphilosophie der vorkantischen Periode zur Subjektsphilosophie durch den kritischen Phänomenalismus Kants hindurch verstehen.

Wie sehr dem Vf. selbst die Substanz hinter dem phänomenalen Bewufstsein zurücktritt, beweist seine Polemik gegen die Scholastik, gegen die ein Vorwurf erhoben wird, der den Vf. selbst trifft, nämlich dafs die Seele vor lauter princ. proxima und remota in ihrer Bedeutung beeinträchtigt werde. Denn nachdem Herbart und andere „Aktualitätsphilosophen" (zu denen der Vf., wie sich zeigen wird, selbst gehört) zurückgewiesen worden, wird auf einmal der nämliche Herbart gegen die Scholastik ins Feld geführt, der „das Spiel der Vorstellungen in seiner Wahrheit und Gesetzlichkeit dargelegt habe". Ist es die Seele, die vorstellt, so kann es auch nur sie sein, die das „Spiel" ihrer Vorstellungen leitet und beherrscht, in keinem Falle aber wird sie regungslos hinter den Vorstellungen zurückstehen. Die scholastische Vermögenstheorie aber bedeutet nichts anderes, als dafs dieselbe Seele, die vorstellt, auch vorstellen kann, und dafs dieses Können wegen des Wechsels der Vorstellungen irgendwie von den aktualen Vorstellungen und der Substanz der Seele selbst verschieden, sonach als ein der Seele zukommendes Vermögen zu denken ist. Die Weise dieses Unterschiedes — ob derselbe als ein realer oder als blofs virtueller zu denken sei — ist Gegenstand einer besonderen Untersuchung, von der bei

M. allerdings keine Spur sich findet; begreiflicherweise, da er nur Aktualitäten kennt, aus diesem Grunde aber vergeblich gegen die Aktualitätspsychologie sich ereifert.

Wenn M. in dieser erkenntnistheoretischen Grundlegung auf die specifischen Theorieen der Seelenlehre einzugehen sich genötigt sieht, so beweist dies einerseits das Unmethodische seines Verfahrens, indem die von ihm erörterten Probleme in die Psychologie zu verweisen sind, andererseits aber liegt in diesem Verfahren ein schwerer Nachteil, da ohne logische und metaphysische Grundlage die Erkenntnistheorie selbst in der Luft schwebt. Es ist nun einmal unmöglich, an eine „Kritik" und Theorie des Erkennens zu gehen ohne Anerkenntnis gewisser logisch-metaphysischer Grundsätze. Der Gang der neueren Philosophie kann geradezu als eine vernichtende Kritik des von der Erkenntnistheorie ausgehenden und durch sie Logik und Metaphysik begründenden Verfahrens bezeichnet werden.

Diese verkehrte Methode bringt es mit sich, dafs M. statt einer Feststellung der höchsten Principien an dieser Stelle bereits von psychologischem Dualismus, Trichotomismus u. s. w. redet, ohne einen festen Anhaltspunkt in allgemein gültigen Principien zur Lösung solcher Probleme zu besitzen. Deutlich zeigt sich, dafs nicht das isolierte, individuelle, aktuelle Selbstbewufstsein Ausgangspunkt der Philosophie sein könne. Die Verirrungen der neueren Philosophie, die aus dem Ichstandpunkt hervorgingen, haben gegen Descartes dem Stagiriten recht gegeben.

Ohne Anerkennung der Vernunft mit ihren evidenten objektiven Principien ist nun einmal über den Phänomenalismus nicht hinauszukommen. Die gesamte Polemik Müllers gegen Kant, Fichte u. s. w. ist daher trotz mancher vom Standpunkt der „gesunden Vernunft" richtiger Bemerkungen von illusorischem Wert, da sie mit dem Müllerschen Grundprincip im Widerspruche stehen.

Wie wenig vertrauenswürdig das „auf rein empirischem Wege" gefundene Fundament „aller Gewifsheit" dem Vf. erscheint, beweist seine Äufserung (S. 26): „Mag man dieses eine Substanz oder sonstwie nennen, das ist nicht von Importanz; genug, es existiert als der identische Grund unseres Seins, als das Princip der Personalität und ist verschieden von den einzelnen psychischen Akten und Bewufstseinserscheinungen."

M. hat nicht den geringsten Grund, von einem im „aktualen" Selbstbewufstsein unmittelbar gegebenen Grund, von einer in diesem Bewufstsein sich bethätigenden Substanz, einer Seele, einem geistigen Princip zu reden, da er ausschliefslich auf der

aktuellen Bewufstseinsthatsache fufsen will. Diese aber enthält nur die Thätigkeit, nicht aber den Grund, das Princip derselben. Vergebens würde er sich auf die Lehre des hl. Thomas berufen, dafs im Selbstbewufstsein die Existenz des Ich unmittelbar erfafst werde; denn der englische Lehrer erkennt darin eine reflexe Thätigkeit derselben Vernunft, die überhaupt in der Erscheinung das Sein und Wesen erfafst, während M. glaubt, aus der Erscheinung selbst, durch Analyse des im aktualen Bewufstsein direkt enthaltenen nicht blofs die Existenz, sondern auch die selbständige Substantialität, ja die Geistigkeit der Seele herausklauben zu können: ein ganz erfolgloses Beginnen. Die Substanz wird nur durch Vernunft erkannt. Man kann daher nicht das Licht der Vernunft zuerst durch den methodischen Zweifel auslöschen und es an dem individuellen empirischen Bewufstsein wieder anzünden.

Mit dem Phänomenalismus der Schuppe, Laas u. s. w. hat der „Scholasticismus" und speciell die thomistische Theorie der Individuation (S. 23) schlechterdings nichts zu schaffen; jener ist vielmehr das legitime Enkelkind des cartesianischen Ichprincips, das der Vf. selbst adoptiert. Denn ist das Ich absolutes Erkenntnisprincip, so ist es nur konsequent, das Ich auch zum absoluten Seinsprincip zu erheben, wie dies Fichte that. Da nun dieses Princip sich als eine Abstraktion erweist, der Dasein nur in den phänomenalen Ichen, d. h. in der idealisierten und phänomenalistischen Raum- und Zeitwelt zukommt, so sind wir, von Descartes ausgehend, durch Fichte hindurch thatsächlich bei Schuppe und Laas angekommen. Auch der vom Vf. fälschlich der Scholastik unterschobene „Ontologismus" ist die natürliche Frucht der cartesianischen Philosophie, wie schon das System des Malebranche beweist, aus dem direkt das bekannte, ontologistische Axiom fliefst: primum in ordine ontologico est primum in ordine logico.

Wenn demnach der Vf. meint, seine Methode statuiere die geistige Substanz als die primäre für die Erkenntnis, so ergibt sich aus dem Gesagten, dafs seine Methode weder die Geistigkeit noch auch die Substantialität des Ich, sondern nur dessen Phänomenalität zu behaupten gestattet. Das Höchste, was sein Princip ihm erlaubt, ist die Kontinuität psychischer Erscheinungen, die durch das gemeinsame Band des Ichgedankens zusammengehalten werden.

Der Substanzbegriff, erklärt M., sei nicht von den äufseren Dingen auf das Ichsubjekt übertragen. „Übertragen" gewifs nicht. Gleichwohl erfassen wir thatsächlich zuerst die äufseren

Dinge als Substanzen; denn sie sind das Ersterkannte. Wenn wir dann weiterhin durch Reflexion auf die eigene Erkenntnisthätigkeit uns selbst als Substanzen erfassen, so ist dies kein „Übertragen“ des Substanzbegriffes auf das Ich, sondern beruht auf ein und derselben Thätigkeit der Vernunft, die sich wie in der Erkenntnis der äufseren Dinge so im Selbstbewufstsein bethätigt, d. h. durch die Erscheinung hindurch zum Wesen dringt. Nur von diesem Standpunkt — der objektiven Vernunft — ist der Solipsismus und der Phänomenalismus zu überwinden.

Wie die Analyse der unmittelbaren Bewufstseinsthatsache oder des phänomenalen Ich zu keinem befriedigenden Resultate führt, so sucht unser Neucartesianer gleich vergeblich von der Thatsache der Empfindung aus eine Gewähr für die Objektivität der Erkenntnis. Da die „Empfindung“ eine Zuständlichkeit des Subjektes ist, so kann die Analyse derselben über eine ideale Gegenständlichkeit nicht hinausführen. Nur dadurch gewinnt der Vf. einen Schein objektiver Realität, dafs er die Empfindung als gleichbedeutend mit Wahrnehmung behandelt, wogegen schon der Sprachgebrauch protestiert, demzufolge z. B. die Farbe, resp. der farbige Gegenstand wahrgenommen, dagegen das Sehen, Hören, wie das Fühlen (Schmerz, Lust) als Thätigkeiten oder Zustände des Subjekts empfunden werden. Der Grundfehler liegt darin, dafs M. mit den Modernen annimmt, der unmittelbare und nächste Erkenntnisgegenstand sei der Bewufstseinsinhalt, nicht aber der davon verschiedene äufsere Gegenstand. M. ist daher auch nicht im stande, auf die Frage nach dem wesentlichen Unterschied zwischen Wahrnehmung und blofser Phantasievorstellung die richtige Antwort zu geben, die keine andere sein kann, als dafs die Wahrnehmung die wirkliche Gegenwart und reale Affektion durch das äufsere Objekt impliziert, während dies bei der Phantasievorstellung nicht der Fall ist: ein Grundunterschied, aus dem erst die weiteren Unterscheidungsmerkmale fliefsen; dem Vf. kann daher die Widerlegung des Idealismus nicht gelingen. Konsequenter hat Berkeley den solipsistischen Ausgangspunkt des Descartes fortgeführt, der, obgleich er nach des Vf.s Ansicht den wesentlichen Unterschied der „Empfindung“ von der Phantasievorstellung festgehalten hat, dennoch das Dasein einer Körperwelt leugnet. Hält nicht auch Fichte diesen Unterschied fest, indem er in der Empfindung einen Objektivitätszwang anerkennt, diesen aber gleichwohl subjektivistisch aus inneren Ursachen zu erklären sucht? Sollten diese beiden Denker die Macht und Tragweite des subjektivistischen Erkenntnisprincips weniger richtig zu taxieren verstanden

haben, als der neueste Jünger des Descartes? Da aber von vornherein und principiell der Zusammenhang mit einer äufseren Welt abgeschnitten wurde, erscheint es eben unmöglich, einen solchen Zusammenhang wiederherzustellen.

Wie unsicher der Vf. selbst den Boden fühlt, auf den er sich stellte, zeigt die Äufserung: „Trotz aller Gewaltsamkeit mufs man die Berkeleysche Hypothese immerhin als möglich zugestehen, vorausgesetzt, dafs das Dasein Gottes bewiesen sei" (S. 33). Ich frage, ob vom cartesianischen Ichstandpunkt überhaupt ein Beweis für Gottes Dasein möglich ist? Die Antwort kann nur verneinend sein. Descartes' mifslungene Beweisversuche selbst beweisen dies.

Kant soll nach M. den Berkeley mifsverstanden und selbst aufserordentlich für den Idealismus gearbeitet haben. Das letztere trifft ja zu. Doch möge hier bemerkt werden, dafs die ganze Art und Weise, wie M. diese berühmten Philosophen behandelt, schlecht zu den anderweitigen Lobeshymnen auf die moderne Wissenschaft und Philosophie stimmt. Unsere Ansicht geht dahin, dafs unter der von M. gebilligten Voraussetzung des cartesianischen Ichkriteriums die Berkeley, Kant, Fichte nichts anderes thaten, als dafs sie den Grundirrtum des Vaters des modernen Idealismus nach verschiedenen möglichen Richtungen hin ausgebildet haben. Nur von diesem Standpunkt ist eine gerechte Würdigung der modernen Philosophie möglich.

Wenn sich bei Fichte das Ich zum Weltbewufstsein erweitert (S. 34), so liegt darin nur eine Konsequenz des Irrtums Descartes', der das Ich zum Princip erhob, aus dem er die Gottesidee ableitet — nach Descartes nämlich schaut das Ich in sich selbst wie in einem vollkommenen Spiegel Gottes Wesen —, woraus also a fortiori auch alle Erkenntnis des Endlichen sich ableiten lassen mufs.

Der angebliche Ontologismus des Aristoteles und der Scholastik wird S. 40 wiederum mit den Haaren herbeigezogen. Einen Beweis dafür zu führen, dafs Aristoteles und die Scholastik Begriffe (d. h. doch wohl Universalien) hypostasieren, hält M. für überflüssig. Wenigstens sind wir nirgends einem derartigen Versuche begegnet.

Mit Emphase hebt M. (S. 41) hervor, dafs der Idealismus eines objektiven Kriteriums entbehrt. Ihm selbst fehlt ein solches, da er vom isolierten Selbstbewufstsein ausgeht. Daher die zahlreichen Widersprüche, in die er sich verwickelt. Mit Leichtigkeit werden daher die Idealisten manche seiner an sich richtigen Argumente zurückweisen können. Wenn er sich z. B.

auf die „unmerklichen“ Wahrnehmungen beruft, so können ja diese auf seinem eigenen Standpunkte nur insofern in Betracht kommen, als sie Bewufstseinsthatsachen sind, sei es nun im „strengen“ oder nicht strengen Sinne.

Mit Unrecht tadelt M. (S. 44) Helmholtz' Bestimmung der Empfindung, dafs sie sich auf Sinneseindrücke beziehe. Der Irrtum desselben ist vielmehr nur der, dafs er auch Farben und Töne „empfunden“ werden läfst. Wie bemerkt wurde, unterscheidet der Sprachgebrauch genau zwischen Empfinden und Wahrnehmung, indem er nicht gestattet, von einer Empfindung der Farben u. s. w. zu reden. Der eingerissene Brauch ist eben idealistischer Mifsbrauch. Farben, Töne nehmen wir wahr, Lust, Schmerz empfinden wir. M. aber wirrt alles durcheinander, indem er Empfindung und Wahrnehmung als gleichbedeutend nimmt und nun aus der „Empfindung“ durch Analyse die Objektivität herauszutüfteln sucht.

Die Polemik M.s gegen den „innern Sinn“ ist unzutreffend und erklärt sich aus der falschen Auffassung von der rein geistigen Natur aller Seelenzustände, die er ohne weiteres von Descartes entnommen hat. Es gibt eben aufser dem geistigen Selbstbewufstsein ein sinnliches Bewufstsein, das wie die sinnliche Wahrnehmung organisch gebunden ist. Das sinnliche Bewufstsein ist nicht, wie Müller mit Descartes meint, ein Denken, sonst müfste es den Tieren abgesprochen oder auch das Denken ihnen zuerkannt werden. Descartes hat sich für die erstere Annahme entschieden und folgerichtig in den Tieren nichts weiter als Maschinen gesehen.

Die Bemerkung gegen Thomas von Aquin (S. 45) beruht auf einer Verwechslung der Erkenntnis eines existierenden Objekts in concreto und der Erkenntnis der Existenz als solcher; nicht jene spricht Thomas den Sinnen ab, sondern allein diese. Demnach besteht zwischen Thomas und Rosmini ein wesentlicher Unterschied, indem jener die Wahrnehmung als objektive Erkenntnis, dieser sie ausschliefslich als subjektive Zuständlichkeit fafst, die erst durch Synthese mit dem Seinsbegriff sich objektiv gestalte. Nach der thomistischen Theorie ist es der Verstand, der formell über Dasein und Nichtdasein urteilt, jedoch auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung, die ihm die objektiven Daten in konkreter Form darbietet.

Die durch die Behandlung der Erkenntnislehre als besonderer Disciplin bedingte Vermischung der verschiedenen Teile der Philosophie führt den Verfasser auch zur Frage nach dem Verhältnis des Gefühls zur Wahrnehmung, die der Psychologie

zuzuweisen wäre. Sicherlich ist das Gefühl von der Wahrnehmung verschieden, gehört aber nicht in die Definition der Empfindung, die M. mit der Wahrnehmung verwechselt, da sie sich nicht als Accidens zu dieser verhält, sondern einen Seelenzustand von besonderer Art darstellt. — Mit der Auffassung der Wahrnehmung als eines reinen Seelenaktes hängt die Behauptung zusammen, dafs in jeder „Empfindung" ein Ichbewufstsein liege (S. 48).

Durch einen Machtspruch werden „Vorstellungspotenz", „Disposition" (Xylosidera nennt sie M.) aus der Psychologie verwiesen. Für den aristotelischen Begriff der realen Potenz hat M., der metaphysischen Untersuchungen möglichst aus dem Wege geht, kein Verständnis. Die Gedächtnisvorstellung soll unbemerkt, nicht aber unbewufst fortdauern! Wir werden auf diese originelle Distinktion des distinktionsfeindlichen Autors zurückkommen müssen. — In der Unterscheidung von Farben und Gerüchen sieht M. bereits die „höhere" Abstraktionsthätigkeit (S. 51). Der Verstand ist ihm „formales" Erkenntnisvermögen, also wohl nur Sinnliches ordnend, nicht Übersinnliches erkennend. Unverkennbar ist hier der Einflufs Kants, Jacobis, Kuhns. „Durch Vergleichung ähnlicher Gebilde gelangt der Geist zu Allgemeinnamen" (S. 51). Damit soll „die Entstehung des begrifflichen Denkens aus der Empfindung in den Hauptzügen gezeigt sein"! Wie einfach!

Des Affen „Handeln" ist „Einübung einer Willensrichtung" u. s. w. (S. 52). — Höchst oberflächlich urteilt M. über den Realismus des Aristoteles; der Begriff „wesentlich" sei ungenau, das Wesen des Goldes sei für den Chemiker ein anderes als für den Nationalökonomen. Wie da die Begriffe: Wesen, Bestimmung u. s. w. durcheinanderschwirren! Über „Wesen" wird der Leser das „System" des Dr. M. vergeblich konsultieren.

Der Intellektualismus, den M. dem Descartes zum Vorwurfe macht, hätte ihn doch bezüglich des Ausgangspunktes dieses Philosophen zur Vorsicht mahnen sollen. Waren denn wirklich die Aristoteles, Descartes, Kant die inkonsequenten Stümper, als welche sie in der Darstellung M.s erscheinen? Wir müssen aufs neue den Widerspruch konstatieren, in welchen sich der Anhänger und Bewunderer der modernen Wissenschaft durch die an der modernen Philosophie, also der Grundwissenschaft, geübte herbe Kritik mit sich selbst verwickelt.

Dafs Aristoteles (S. 59) das Denken blofs aktiv nenne, ist pure Phantasie des Autors, der vom *νοῦς δυνάμει* — nach Aristoteles das begrifflich erkennende Vermögen — nichts zu wissen scheint und von der wirklichen Funktion des *νοῦς ποιητικός*

keine Ahnung hat. Auch „die Spaltung des Geistes in einen unvergänglichen und einen vergänglichen Teil“ ist nichts weiter als eine unbeweisbare Behauptung (Ebd.).

Die angebornen Ideen des Descartes bekämpft M. — wohl um den Potenz- und Habitusbegriffen der Scholastik zu entgehen —, obgleich er anderwärts die „Ideenkeime“ preist, auf die Descartes seine Gottesbeweise stütze. Jener Kampf gilt also wohl nur dem Angeborensein aktueller Ideen, die wohl Descartes selbst in seiner modifizierten Ideenlehre fallen liefs? (S. 60.) Was sind aber nichtaktuelle Ideen in einer Psychologie, die nur Aktualitäten kennt, nicht aber Potenzialitäten und Habitus?

Mit der Streitfrage, ob Realismus oder Nominalismus, ist der Vf. schnell fertig, und da kommt sogar „Thomas“ mit seinem „gemäfsigten Realismus“, den ja die Vögel auf den Dächern kennen, zu Worte. Nicht das „Wesen, sondern das erkannte Wesen“ sei allgemein. Es ist der vulgäre, seichte Konzeptualismus, der, ohne tieferes Eingehen auf den Zusammenhang der Frage mit der Theorie der Abstraktion und des princ. individuationis mit der Konstatierung eines Gemeinsamen in den Dingen, die Frage für erledigt hält (S. 61).

Der aristotelische Wesensbegriff wird S. 62 mit dem Seinsbegriff des Rosmini, den eingebornen Ideen Descartes', der Substanz des Spinoza u. s. w. in einen und denselben Topf geworfen. Und doch kennt Aristoteles keine eingeborne Idee, auch nicht eine solche des Seins, und ist weit entfernt, allgemeine Begriffe zu hypostasieren, wie dies von Spinoza u. s. w. geschieht. Dieser summarischen Kritik gegenüber aber möchte man doch fragen, was sich der Vf. selbst unter seinen Ideenkeimen denkt, die er — da ihm der Verstand nur ein formales Vermögen ist — allem übersinnlichen Erkennen zu Grunde legt. Ob nicht in diesen Keimen derselbe Ontologismus steckt, den er mit Unrecht und solcher Nonchalance dem Aristoteles und der Scholastik in die Schuhe schiebt?

Unter die angeblichen „reinen Denkprodukte, die zu realen Weltgesetzen gestempelt werden“, wird der „scholastische“ Satz gerechnet: „Die Wirkung kann der Ursache gleichalterig (sic!) sein.“ Hier ist von einem Können die Rede. Nach M.s Ansicht ist schon deshalb allein der Satz „reines“ Denkprodukt (S. 66). Ebendaselbst wird vor weitgehenden Folgerungen gewarnt und gesagt, dafs stete Verifizierung durch die Erfahrung geboten sei. Sollte also wirklich eine von sicheren Prämissen aus streng logisch fortschreitende Schlufsreihe täuschen können? Nach solchen Grundsätzen müfste eine „natürliche Theologie“ als

wissenschaftlich unmöglich erklärt werden. Es ist überall das moderne Erfahrungsprincip, das dem Autor im Nacken sitzt.

S. 67 ist vom Gehirn als Denkorgan die Rede. Während einerseits alles Psychische als etwas rein Geistiges hingestellt wird, erscheint andererseits selbst das begriffliche, über die materielle Erscheinung hinausgreifende Denken als organisch bedingt. Nach scholastischer Auffassung und dem Vorgang des Aristoteles dagegen gehört das Denken der Seele allein an, während die sinnlichen Seelenfunktionen actiones, bezw. passiones compositi sind. Die Scholastik weifs hier treffend zu unterscheiden und vermeidet derart Schwierigkeiten, die für die Modernen unüberwindlich sind.

Die Logik wird auf zweiundzwanzig Seiten abgethan. Überhaupt ist darin nur von der Gewifsheit, dem Urteil und dem Schlusse die Rede. Der Vf. hat sichtlich Eile, über alles, was nach Scholastik riecht, hinweg zur anderen Lieblingswissenschaft, der Psychologie — der er übrigens das Beste bereits vorweggenommen, zu kommen. Für die Lehre vom Begriff soll die Erkenntnistheorie wohl das Nötige schon beigebracht haben. Das scholastische Beiwerk einer Universalien- und logischen Kategorieenlehre fällt natürlich ganz aus. Dafür erhalten wir eine echt scholastische Etymologie von verbum, das gleich ist verum boare! (S. 67.)

Da M. ein Formalobjekt der Logik nicht anzugeben weifs, kommt er zu keiner befriedigenden Bestimmung des Verhältnisses von Logik und Psychologie. Er polemisiert zwar gegen die Zurückführung der Logik auf Psychologie, übersieht aber dabei, dafs sein erkenntnistheoretisches Grundprincip diese Zurückführung geradezu provoziert. Aufserdem vergifst er, dafs das Verhältnis der Logik auch zur Metaphysik bestimmt werden müsse. Beiden ist das Materialobjekt gemeinsam, und doch sind sie wesentlich verschieden, indem die eine das ens rationis (logicum), die andere das ens reale zum Formalobjekt hat. Durch diese Bestimmung ist die Logik gegen Psychologie und Metaphysik strenge abgegrenzt, ohne deshalb die Beziehung zur Realität zu verlieren und zu einer „formalen“ Disciplin zu werden, wozu sie M. macht, woher auch das Zusammenwerfen von logischen Gesetzen mit objektiven Principien (S. 68).

„Logische Gesetze psychologisch zu begründen, hat gar keinen Sinn“ (S. 70). Gewifs sind objektive Principien, wie z. B. das des Widerspruchs, nicht psychologisch zu begründen. Es gibt aber auch Gesetze, die aus der Art, wie der Mensch denkt und denkend sich der Wahrheit bemächtigt, entspringen,

und diese sind allerdings psychologisch, aus der Natur des menschlichen Denkens zu begründen. Auch ein reiner Geist ist in seinem Denken an das Widerspruchsgesetz gebunden; dagegen haben für ihn die Gesetze des diskursiven Denkens, z. B. die des Schlusses, keine Bedeutung. Übrigens möge der Autor bedenken, dafs der erkenntnistheoretische Standpunkt des Descartes wie die psychologische Begründung der „Denkgesetze", so auch die der objektiven Principien rechtfertigt. Fichte hat das erkannt und in seiner Weise ausgeführt.

Der Satz: „Das Denken gibt sich selbst seine Beglaubigung" (S. 71) bedarf der Distinktion: nicht das „isolierte, formale", in den eigenen Zauberkreis gebannte, sondern das durch den intellegiblen Gegenstand bestimmte, geleitete Denken. Übrigens wie stimmt derselbe Satz zu der Forderung der steten Beglaubigung durch die Erfahrung?

Unlogisch ist die Einteilung der Gewifsheit in die der Sinne, des Denkens, der Erinnerung; es fehlt derselben das fundamentum divisionis, wie es die hergebrachte in metaphysische, physische und moralische besitzt. Die idealistische Deutung der sensiblen Qualitäten, die (im Anschlufs an Schell, der jedoch nicht genannt wird) nicht Eigenschaften der Körper, wohl aber Ziel und Zweck der Natur sein sollen, hebt die Gewifsheit der Sinnesaussagen auf. Sind die sinnlichen Qualitäten nicht Eigenschaften der Dinge, so hat man kein Recht, dem Idealismus einen Widerspruch gegen die Stimme der Natur vorzuwerfen; denn man steht in diesem Falle selbst auf der ersten Staffel des Idealismus und dementiert selbst die Natur, die uns Farben und Töne als den Dingen anhaftende accidentelle Bestimmungen zeigt. Ebensowenig hat man ein Recht, gegen die Kantsche „Erscheinung" zu polemisieren; denn entstehen jene Qualitäten erst in der Seele als Resultat der Verarbeitung äufserer Eindrücke, so sind sie eben etwas Subjektives, wenn man nicht etwa behaupten will, die Seele selbst habe diese Eigenschaften und sei farbig und tönend, also wohl auch eckig und rund, warm und kalt. Mag man immerhin von einem Zwecke der Natur, den sie für sich allein nicht erreichen könne, eine herrliche Welt von Farben und Tönen zu schaffen, reden: es bleibt doch bestehen, dafs wir alsdann die Dinge nicht, wie sie sind, sondern nur wie sie uns zu sein scheinen, erkennen: ein erster Schritt auf der abschüssigen Bahn des Idealismus, auf der es keinen Halt mehr gibt.

Da M. die logischen Gesetze von den objektiven Principien nicht unterscheidet, wirft er in der Frage der Gewifsheit des Denkens Wahres und Falsches durcheinander. Wäre der Satz

richtig: „Die realen Vorgänge haben logische, die logischen reale Bedeutung“ (S. 75), so wäre Hegel im Rechte, der die Weltentstehung als logischen Prozefs nach dem Typus des Schlusses betrachtet und die Denkformen zu weltschöpferischen Potenzen erhebt, umgekehrt aber in der Entfaltung des Begriffs (des begrifflichen Seins mit seinen Modifikationen) den ins Ideale verklärten Weltprozefs ersieht. Sätze wie der angeführte sind zu unbestimmt, um einen wissenschaftlichen Wert beanspruchen zu können. Man sollte sie dem philosophischen Dilettantismus überlassen.

Ein seltsames Mifsverständnis liegt in der Behauptung, es sei richtiger zu sagen: die Rose hat das Rote, als: die Rose ist rot (S. 80). M. hätte von Schelling (ganz abgesehen von der Scholastik, die das kräftig einschärft) lernen können, dafs ein Satz, wie „der Körper ist blau, nicht den Sinn hat, der Körper sei in dem und durch das, worin und wodurch er Körper ist, auch blau, sondern nur den: dasselbe, was dieser Körper ist, sei, obgleich nicht in dem nämlichen Betracht, auch blau“ (Sch., Phil. Unters. üb. d. Wes. d. Freih. S. 11). Mit anderen Worten: Sätze der angeführten Art behaupten die Identität des Subjekts, nicht die der Form oder des Begriffs. Indes müfste nach dem Obigen M. sagen: die Seele hat das Rote, nicht die Rose.

Sehr unglücklich ist die Wendung (S. 81): „Die coincidentia oppositorum ist der Kern aller Urteile.“ Richtiger wäre es zu sagen: ist die Logik der pantheistischen Systeme. Von den „Denkgesetzen“ (ebd.) ist das eine eine Eigentümlichkeit des Urteils, das andere in erster Linie ein objektives Princip, das ebendeshalb auch für das Denken bestimmend, also in zweiter Linie ein Denkgesetz ist.

In Bezug auf die Formulierung des Widerspruchsprincips weicht die Scholastik durchaus nicht von Aristoteles ab. Dafs die Formel A = A scholastisch sei, ist uns unbekannt (S. Überweg, Logik, 4. Aufl. S. 189 f.). Wie sie liegt, enthält sie eine Tautologie. Im eleatischen Sinne verstanden führt sie auf den Irrtum des Identitätssystems, sei es auch in pluralistischer Form, wie bei Herbart. Das „Zugleich“ in der Formel ist vollkommen gerechtfertigt, denn dasselbe kann zu verschiedenen Zeiten entgegengesetzte Bestimmungen haben. — Der S. 84 gegen die Schullogik erhobene Vorwurf ist unzutreffend, da gerade diese den konträren Gegensatz richtig definiert, nämlich als Gegensatz der Endglieder (schwarz und weifs), während M. selbst (S. 83) Kontrarietät so erklärt, als sei sie nur wie die Kontradiktion im Urteil

zu finden. Ebenso ist die Polemik S. 84 sub 2 aus der Luft gegriffen. Wenn der Satz falsch ist: alle Engel sind gut, so folgt ganz sicher die Wahrheit des Satzes: einige Engel sind nicht gut, denn der erste Satz kann mit Rücksicht auf das Prädikat nur von existierenden Engeln verstanden werden, also nur den Sinn haben: alle Engel haben sich für das Gute entschieden. Wie in diesem Falle eine grundlos Ontologismus (der, wie wir sahen, ganz anderswo zu suchen ist) witternde Hyperkritik geübt ist, so auch an der vollkommen gerechtfertigten Lehre vom Verhältnis des Umfangs und Inhalts unserer — der menschlichen — Begriffe. Es handelt sich hier um Gattungen und Arten, nicht aber z. B. um den Begriff eines integralen Ganzen. Von ähnlichen Bedenken in Überwegs Logik geschieht bei M. keine Erwähnung.

Unklar sind die Bemerkungen über das Verhältnis des Willens zum Urteil (S. 77.). Eben weil Urteil Verstandessache ist, kann die darin liegende Anerkennung oder Verwerfung nicht auf Willensbethätigung beruhen und ist daher richtiger als Zustimmung oder Nichtzustimmung zu bezeichnen. Da M. zwischen Realität und Existenz nicht zu unterscheiden weifs, sind ihm alle realen Urteile Existenzialurteile (S. 79). Demnach wäre der Satz: der Kreis ist rund u. dgl. entweder ein Existenzialurteil oder er würde nur über die Vorstellung des Kreises etwas aussagen. Jede dieser Annahmen ist falsch.

Ungenügend ist die auf ein paar Seiten abgemachte Schlufslehre, speciell, was über Induktion gesagt wird. Der Fehlschlufs wird mit einigen Zeilen abgethan.

Nun sollte im „System“ der Philosophie die Metaphysik folgen. Statt dessen werden systemlos und ohne Unterscheidung metaphysischer und physischer Begriffe „einige Grundbegriffe“ analysiert. Dabei fehlen gerade die wichtigsten, vor allem der Grundbegriff des Seins. Obgleich von einer Untersuchung des möglichen und wirklichen Seins keine Spur sich findet, wird doch die aristotelische Unterscheidung aktueller Geteiltheit von potenzieller Teilbarkeit bei Erörterung des Raumbegriffs trotz der sonstigen Verwerfung des aristotelischen Potenzbegriffs acceptiert. Nach S. 92 soll Thomas durch die Annahme einer möglichen Schöpfung der Materie von Ewigkeit der Materie ein göttliches Attribut zugeschrieben haben. Thatsächlich lehrte jedoch Thomas nicht einmal positiv die Möglichkeit einer solchen Schöpfung von Ewigkeit, sondern bestritt nur die Beweisbarkeit der zeitlichen Schöpfung. Nach Suarez sei der Raum etwas Ungeschaffenes(!) Das alles wird ohne Beleg einfach behauptet.

Was nun das Wesen des Raumes betrifft, so hätte M. daraus, dafs der Raum ein „integrierendes Moment der Empfindung“ ist, also etwas Subjektives, wie nach ihm die „empfundenen“ Farben u. s. w., schliefsen müssen, dafs er selbst etwas Subjektives sei.

Grundlos und rein willkürlich ist die Behauptung, dafs Kants Scheidung der Empfindung in Materie und Form ein „scholastischer Überrest“ sei.

Nach S. 99 soll der Raum eine reale Wirkung ausüben. Der längere Hebelarm verstärkt nicht, wie M. meint, die Kraftwirkung, sondern macht, dafs die geringere Kraft in längerer Zeit die Wirkung hervorbringt. Ersparnis an Kraft ist Verlust an Zeit. Also ist es vielleicht die Zeit, die in diesem Falle den Aufwand an Kraft ersetzt? Auch das nicht. Der Kraftaufwand ist der gleiche, nur setzt im Falle der längeren Dauer die bewegende Ursache immer wieder neue Kraft ein, wie das Beispiel des Pferdes zeigt, das statt direkt über den Berg um ihn herum geführt wird.

Die positive Erörterung über den Raum ist gänzlich verfehlt, da die wichtigen Unterschiede, die sich in dem modernen Raumbegriff verbergen, wie Quantität, Ausdehnung, Lage, Ort, vernachlässigt sind.

Bezüglich der Zeit meint M., sie sei gegen Bewegung und Ruhe gleichgültig, und bestreitet die aristotelische Erklärung derselben. Aber eine Ruhe, die nicht durch Bewegung gemessen wird, kann überhaupt nicht mehr als zeitlich begriffen werden. Statt: „Alles wirkt in der Zeit“ will M. vielmehr sagen: „Alles wirkt durch die Zeit“ (S. 102). Suarez soll die Zeit mit dem Wechsel identifizieren. Kein Scholastiker thut das. Zeit ist etwas an der Bewegung, nämlich die Zahl, das Mafs derselben, nicht selbst Bewegung. Nach Aristoteles sei die Zeit nicht nur bewegende, sondern vorzugsweise zerstörende Kraft. Hätte M. doch weiter gelesen; er würde die Worte gefunden haben: „Nichtsdestoweniger bewirkt auch dies nicht aktiv die Zeit, sondern es kommt eben nur vor, dafs in einer Zeit auch diese Veränderung (das Vergehen) vor sich geht“ (Physik, in Prantls Ausgabe S. 223).

Nach S. 103 ist die Zeit eine Fundamentalkategorie alles Denkens und Geschehens. Auch des Denkens? Nicht einmal des menschlichen, wenn man den Gedanken selbst, abgesehen von seiner Verbindung mit der sinnlichen Vorstellung, ins Auge fafst. Wie könnten wir sonst die Zeit selbst denken, d. h. denkend uns über sie erheben, wenn der Gedanke vom Flusse der Zeit fortgerissen würde? Die Tragweite seines Ausspruches:

ein in jedem Augenblicke sich selbst gleiches Wesen würde die Erstarrung und den Stillstand des Lebens bedeuten, dürfte der Vf. kaum sich zu vollem Bewufstsein gebracht haben. Das vollkommenste, aktualste Leben ist in jedem „Augenblicke" (menschlich gesprochen!) sich selbst gleich: tota simul et perfecta possessio. Sum qui sum, sagt von sich der Ewige.

Der Gedanke braucht Zeit, meint der Vf.: ein für ein „System der Philosophie" sehr beherzigenswerter Satz. M. verlangt ein beharrendes Moment in der Zeit, zeigt aber in der That ein solches nur über der Zeit auf. Wie viel tiefer ist die Erörterung des Stagiriten über das Jetzt der Zeit, inwiefern es eines und wiederum ein verschiedenes ist! Unser Autor kommt über das Phantasiebild des Zeitflusses nicht hinaus; seine Darstellung ist mehr Produkt der Phantasie als begrifflicher Bestimmung.

Zum Resumé auf S. 106 sei kurz bemerkt: Nicht die Seele selbst ist räumlich, wohl aber nimmt sie infolge ihrer wesenhaften Verbindung mit dem Leibe mit ihren sinnlichen Vermögen räumlich und den Raum wahr und stellt deshalb auch räumlich vor. — Nirgends feiert die Besonnenheit des aristotelischen Denkens gröfsere Triumphe als in der Bestimmung von Raum und Zeit.

„Den Begriff der Ursache, so lesen wir (S. 108), gewinnen wir nicht aus äufserer, sondern aus innerer, psychischer Erfahrung." „Im Bewufstsein der Willenskraft ist der Begriff Ursache unmittelbar gegeben." „Das Selbsterleben des Ichs als substantieller Kausalität ist das Primäre" u. s. w. Wie kommt es aber, dafs der Empirismus im Ich und in der Willenskraft und deren Bethätigung ebenfalls nur Succession, nicht Kausalzusammenhang findet? Und wie will man vom phänomenalen Ich, der individuellen, aktualen Bewufstseinsthatsache aus zu dem allgemeinen Begriffe der Ursache und dem allgemeinen Princip der Kausalität gelangen? In der That entstammt der Begriff der Ursache der abstrahierenden Vernunft und das Kausalitätsprincip jener Vernunfteinsicht, die der methodische Zweifel unterminierte, um von dem Schneckenhaus des solipsistischen Ich angeblich die preisgegebenen Principien wieder zu gewinnen.

Von Kant schweigt hier der Vf.; die aristotelische Einteilung der Ursachen wird nicht berührt. „Die actio in distans ist durch die Schwerkraft bewiesen" (S. 111). Wie einfach! Im Gegenteil: eine unvermittelte actio in distans ist aus Vernunftgründen unmöglich.

An Kraftsprüchen reich ist auch der Abschnitt über die Substanz. Des Aristoteles vollkommen richtiger Ausspruch, die

Erkenntnis der Substanz sei eine tiefere als die der Akte, wird eine „Phrase“ genannt. Wieder bildet den Ausgangspunkt die „Substantialität des Ich“ (S. 112). Wir wissen indes und der Entwicklungsgang des modernen Gedankens bestätigt es, dafs das Ich des Descartes die Objektivität des Substanzbegriffs sowenig zu verbürgen vermag als die des Kausalitätsbegriffs.

Auch der „Zweckbegriff“ bietet eine Gelegenheit, dem Stagiriten einen Seitenhieb zu versetzen: er soll den Zweckbegriff hypostasiert haben. Wie? Wo? Der Zufall ist „nicht erwartete Vernünftigkeit.“ Doch nicht! Der (relative) Zufall entsteht aus einer Kreuzung voneinander unabhängiger Kausalreihen und besteht nur für partikuläre Ursachen, nicht für die höchste, alle Kausalreihen beherrschende Ursache.

Nach diesen „einigen“ Grundbegriffen werden unter dem Titel: „Weltzusammenhang“ Materialismus, Hylozoismus, Pantheismus und Theismus abgehandelt, was wohl ein Ersatz sein soll für die wichtigsten Teile einer systematischen Metaphysik, die Lehre vom Sein, von den metaphysischen Wesenheiten, von Gott, seinem Wesen, seinen Attributen u. s. w.

Ebenso unmotiviert als — wie sollen wir sagen? — ist die Äufserung über das angebliche Problem der Scholastik, ob auch ein Kürbis uns hätte erlösen können (S. 122). Eines Beleges bedarf es für Dr. M. nicht. Wir überlassen es dem Leser, den ihm passend scheinenden Ausdruck für dieses Gebaren zu finden. Ohne tiefere Untersuchung des Geistbegriffs wird ganz allgemein eine wechselweise Abhängigkeit von Geist und Materie behauptet. Dem Hylozoismus wird unwissenschaftliches Schwanken zwischen Physik und Metaphysik vorgeworfen. Mag ja sein! Aber wo findet sich denn bei M. selbst ein deutliches Wort über das Verhältnis dieser beiden philosophischen Disciplinen?

Den Schlufs dieses Abschnitts bildet der „Theismus“. Wer hier eine philosophische Gotteslehre erwartete, wird bitter enttäuscht. Wir finden da nichts weiter als eine elastische „Gottesidee“, die Postulat der Vernunft ist (S. 131). Bezeichnend! Der Ausgangspunkt des solipsistischen Ich hat in der That als äufsersten Endpunkt nur eine unbestimmte „Idee“ als „natürliches Postulat der gründlichen (?) Betrachtung des irdischen, materiellen und geistigen Seins.“ (Ebd.)

Während Naturphilosophie gänzlich ausfällt, und in sie einschlagende Fragen nur ganz gelegentlich berührt werden, nimmt die Psychologie den weitaus gröfsten Raum ein. Wie zu erwarten, wird auch hier die Polemik gegen die Scholastik, wo es angeht und nicht angeht, vom Zaune gebrochen. So möchte man fragen,

was denn die Vermögenstheorieen (S. 138) mit der „gefahr"vollen Methode eines Ebbinghaus zu schaffen haben? Der Gegner der Vermögenstheorie nimmt indes keinen Anstand, sofort und ohne jede Rechtfertigung in vier Abschnitten von Empfindung, Vorstellung, Gefühl und Willen zu handeln, als ob in dieser Einteilung nicht schon eine Vermögenstheorie — freilich eine unzureichende und unlogische — steckte! Oder sollen damit nur die Akte klassifiziert werden? Aber es sind doch Seelenakte, d. h. Akte und Zustände, die ein und derselben Seele zukommen, in denen sie sich auf mannigfaltige Weise thätig oder leidend verhält, die in ihr wechseln, zu denen sie also doch wohl die bleibende Kraft, d. h. das Vermögen besitzt! Oder huldigt M. der Ansicht Herbarts und betrachtet die Seele nur als den Tummelplatz der durch fremden Kontakt entstandenen Vorstellungen? Wenn nicht, so wird er nicht umhin können, in irgend einer Form die verpönten Vermögen wieder einzuführen. Sah sich doch schon Beneke wieder genötigt, wenigstens ein Grundvermögen der Seele zuzuschreiben, aus dessen Bethätigung sich die weiteren Vermögen bilden sollen!

Empfindung wird definiert als durch Reizung eines sensiblen (!) Nerven hervorgerufene psychische Auffassung eines Objekts (S. 138). In dieser Definition ist sowohl die Zweideutigkeit des Wortes Objekt als auch die Aufnahme des Ausdrucks „sensibel", der das zu Definierende enthält, zu beanstanden. Dazu kommt die schon gerügte Verwechslung von Wahrnehmung und Empfindung, die schon in den Überschriften: „Tonempfindung", „Gesichtswahrnehmung" grell hervortritt. Auf das Detail dieser Abschnitte können wir uns begreiflicherweise nicht einlassen. Der Vf. zeigt da grofse Belesenheit, die uns leider für die systematischen und philosophischen Mängel seines „Systems der Philosophie" nicht schadlos halten können. Philosophie ist denn doch etwas anderes als eine Sammlung physikalischer und physiologischer Beobachtungen und Hypothesen. Vom philosophischen Gesichtspunkte genügt es, zu konstatieren, dafs der Verfasser kein anderes objektivreales Korrelat der „Empfindung" kennt als die Bewegungen und Schwingungen der Physiker.

Als bemerkenswertes Zugeständnis sei erwähnt der Satz: „Freilich von Formulierung psychischer Gesetze in mathematisch berechenbarer Form sind wir weit entfernt." „Von einer quantitativen Analyse haben wir kaum die ersten Anfänge" (S. 137).

Nichts Neues sagt uns der Vf. S. 159: „Bei der Einübung im räumlichen Orientieren, zur Feinheit der Wahrnehmung, der Vergleichung und Umsetzung räumlicher Verhältnisse spielen die

von den Empiristen betonten Momente, die Muskelbewegungen, eine grofse Rolle, für die Entstehung der Vorstellung leisten sie nichts.“ Die Tiefenwahrnehmung haben wir ebenso längst als eine ursprüngliche verteidigt und im Anschlufs an die Scholastik die Sinnestäuschungen aus der Relativität der Wahrnehmung erklärt. „Unsere Wahrnehmungen, sagt der Vf., sind relativ, aber nicht rein subjektiv.“ (S. 174.) Sie sind vielmehr objektiv, was wir mit vollem Rechte sagen können, da die sensiblen Qualitäten uns, nicht aber dem Vf. Qualitäten der Körper selbst sind.

Zu anderen Unklarheiten gesellt sich der „Muskelsinn“ (S. 175). Da es an einem festen Princip der Bestimmung der Seelenvermögen fehlt, bleiben die Grenzen der äufseren und inneren Sinne unbestimmt.

Gänzlich aus der „objektiven“ Rolle heraus fällt M., wo er den „specifischen Energieen“ gegenüber Stellung nimmt. Er betont den Einflufs der peripherischen Sinnesorgane gegen Joh. Müller, meint aber dann doch, „specifische Energieen seien ein nicht zu umgehendes Postulat, ja man könne soviel specifische Energieen annehmen, als es Nüancen in jedem Sinne gibt“ (S. 178 f.). Wie diese Ansicht mit M.s Theorie der sensiblen Qualitäten stimmt, bedarf keiner weiteren Ausführung. Wir müssen derselben die Passivität und Potenzialität der sinnlichen Vermögen entgegensetzen.

Gegen M.s „Empfindungs“theorie spricht die Thatsache der Hallucination, die Empfindung und doch von der Wahrnehmung wesentlich verschieden ist, woraus deutlich erhellt, dafs sich die Wahrnehmung allein durch die Gegenwart des Objekts wesentlich von der subjektiven Empfindung unterscheidet.

Den Traum weifs M. zu beschreiben, nicht aber zu erklären. Was M. Umsetzung der vegetativen Prozesse in Traumerlebnisse nennt, ist vielmehr Association von Empfindungen mit Vorstellungen, z. B. der Druckempfindung mit der Vorstellung einer schweren Last. Der Traum lebt von den im wachen Zustande aufgenommenen Sinnenbildern, von Gedächtnisvorstellungen. Die Traumerscheinung erklärt sich aus der Bindung des Gemeinsinns (im aristotelischen Sinne), wodurch der Zusammenhang mit der wirklichen Welt abgeschnitten wird. Daher die relative Selbständigkeit der Phantasie. Die Seele bewegt sich in einer phantastischen Welt, wo die Phantasie den Zügel führt und die Vernunft gehorcht. — S. 187 ist in bezeichnender Weise von einer Naturpsyche die Rede, die sich zum Hellsehen erheben könne. Auch die Ekstase wird herbeigezogen.

Ratlos ist M. dem Gedächtnis gegenüber. Bei dem scholastischen „Habitus“ kann er sich nichts denken. Der Potenzbegriff findet in Ms. Ontologie (d. h. unter den uns bekannten „einigen Begriffen“) keine Stätte, er ist nicht anschaulich, also auch nicht denkbar. Uns zwar scheint, er müsse gebildet werden, also auch denkbar sein, wenn es ein objektiv reales Werden geben soll. M. selbst kann seiner nicht entraten, da ja seine „Ideenkeime“ nicht aktuale, eingeborne Ideen sein sollen. Was ist ein Keim? Ein Organismus in Potenz! Wir wissen allerdings, dafs die gesamte neuere Philosophie den aristotelischen Potenzbegriff perhorresciert. Schon Leibnitz setzt an die Stelle desselben den latenten, inchoativen Akt. Die Folge war eine in alle Probleme eingreifende Verwirrung.

Seltsam klingt die Bemerkung bezüglich der vegetativen Prozesse (S. 194). Gegen das „Unbewufste“ wird heftig deklamiert, aber die tiefere Einsicht fehlt. Wie viel schärfer und richtiger sind Sanseverinos Untersuchungen über das Bewufstsein in seiner Philosophia christiana! Wir müssen der Kürze wegen auf unsere ausführliche Besprechung der Schrift Wolffs über das Bewufstsein im Jahrbuch (Bd. VI. S. 235 ff.) verweisen. Wie tief übrigens der Begriff des real Möglichen im menschlichen Denken wurzelt, oder vielmehr mit welcher Macht er sich angesichts der Thatsachen demselben aufdrängt, zeigt das Beispiel der S. 198 von M. citierten Autoren. M. bemerkt dazu: „Die schlimmsten Auswüchse der Scholastik tauchen bei den modernen Philosophen wieder auf.“ Diese Angst, die überall Scholastik wittert, wirkt nachgerade komisch.

Eine ganz unzureichende Darstellung gibt M. von dem Vermögensbegriff der Scholastik. Das Vermögen fällt unter den Begriff der Qualität. Das intellektuelle Gedächtnis aber ist nach scholastischer Auffassung kein besonderes, vom Intellekt verschiedenes Vermögen. Besondere Orts-, Zahl- u. s. w. Gedächtnisse zu unterscheiden, blieb der modernen Psychologie vorbehalten. Richtig ist nur, dafs die Begriffe: Vermögen und Habitus mit der Unterscheidung von *δύναμις* und *ἐνέργεια* zusammenhängen: eine Unterscheidung, die allerdings das spekulative Vermögen unseres Autors überschreitet (S. 200). Leugnet doch M. den Begriff des Leidens überhaupt und sieht darin ein „Thun“: eine moderne Weisheit, die uns längst bekannt, und an der, wie bemerkt wurde, selbst Leibnitz nicht ohne Schuld ist. Besondere Mühe gab sich Lotze, den Begriff des Leidens zu eliminieren. Die Strafe folgt indes auf dem Fufs, die verkannte Wahrheit rächt sich, wie Müllers Ausspruch beweist: „die Associationsgesetze

seien die eigentlichen Lebensthätigkeiten des Geistes“ (S. 201). Wie weit ist von da zum Mechanismus der Herbartschen Apperception?!

Die vom Vf. selbst gegebene Erklärung des Gedächtnisses, die Gedächtnisvorstellung „werde unbemerkt, aber nicht unbewufst“ (S. 148), ist doch kaum ernst zu nehmen. Wie einfach wäre da der Prozefs der Erinnerung!

Bezeichnend ist die vom Charakter gegebene Erklärung S. 204. Die Nichtunterscheidung des sinnlichen und geistigen Gedächtnisses führt zu einer Auffassung des Denkens, die sich auch der Sensualist aneignen könnte. Wie wir bereits von der „Erkenntnistheorie“ her wissen, huldigt M. einem vagen Konzeptualismus, der nur eine inkonsequente Form des Nominalismus ist. Wir können hier die Bemerkung nicht unterdrücken, dafs die endlosen modernen Kontroversen über Bewufstsein und Unbewufstsein ihren Grund in dem Mangel einer klaren und bestimmten Ontologie haben.

Da M. ein bestimmtes Einteilungsprincip nicht kennt, verschwimmt ihm auch der Unterschied von Phantasie und Verstand (S. 210). Was die Einbildungskraft im Dienste der Vernunft wirkt, erscheint ihm als Thätigkeit der Vernunft. Die Phantasie scheint sein Lieblingskind zu sein: „ihre poetische Welt hat sogar im Grunde höhere Wahrheit als die nackte Fakticität.“ Was von der „idealen“ Wahrheit gilt, ist hier auf die Phantasie bezogen. Dem Vf. schwebt vielleicht eine mifsverstandene Äufserung des Aristoteles über das Verhältnis der Tragödie zur Geschichte vor. Ein Muster von Oberflächlichkeit ist die Auslassung über Begriffsbildung, von deren wirklichem Wesen dem Vf. jeder Begriff fehlt. Dafs das „Sein“ Element aller Begriffsbildung ist, würde der Vf. wohl als „Ontologismus“ mit Entrüstung zurückweisen. Die Bildung des Zeitbegriffs (S. 213 ff.) beweist deutlich die Abhängigkeit desselben von der Bewegung und damit die Richtigkeit der vom Vf. bestrittenen aristotelischen Erklärung der Zeit.

Ziemlich ausführlich ist die Sprache behandelt und ihr Verhältnis zur Vernunft richtig bestimmt. Unter dem sprachlichen Material hätte auch der „pathognomische“ Laut erwähnt werden können. Das Urteil über die chinesische Sprache stimmt nicht mit demjenigen wirklicher Kenner (W. v. Humboldt, Abel Remusat, v. d. Gabelentz) überein.

Nichtssagend ist die Erklärung des Gefühls (S. 231), da ja gerade das anzugeben ist, was für ein Zustand das Gefühl sei; denn Zustand ist ein generischer Begriff für psychische Erschei-

nungen. Der Vf. unterscheidet zwar sinnliche und geistige Gefühle, fafst aber jene als unmittelbare Momente der „Empfindung“, diese als beruhend auf Vorstellungen. Das eine ist falsch; denn Gefühl als eine Zuständlichkeit des Begehrungsvermögens beruht auf einem eigentümlichen psychischen Verhalten; das andere aber ist ungenau, denn nur intellektuellen Vorstellungen entsprechen geistige Gefühle und gehören deshalb dem Willen als dem geistigen Begehrungsvermögen an. Wie vorteilhaft sticht die feinsinnige Erörterung und Einteilung der Gefühle durch den hl. Thomas gegen die vorliegende ab!

Eine Prüfung der „Gesetze des Gefühls“ würde uns zu weit führen. In diesem subjektiven, von leiblichen Dispositionen abhängigen Gebiete kann von „Gesetzen“ nur in einem sehr eingeschränkten Sinne geredet werden.

Die Frage nach dem Verhältnisse des Gefühls zum Begehrungsvermögen bleibt unbeantwortet. Ebenso wenig befriedigt, was über das Verhältnis des Gefühls zum Willen gesagt wird. Im Unklaren schwebt das Verhältnis des Willens zum sinnlichen Begehren. Die Bemerkung, es gebe keinen negativen Willen (S. 244), kann doch nicht genügen. Gibt es denn ein negatives Gefühl? Unlust ist nicht Negation, sondern Zuständlichkeit eines widerstrebenden Begehrens und hat zum Objekt ein Übel. M. steht auf dem Kantschen Standpunkt eines rein formalen Willens. Und doch ist auch im Willen Liebe, Freude, Trauer, allerdings nicht als passiones, wie die Zuständlichkeiten des sinnlichen Begehrens, sondern als rein geistige Zustände. Ein Mangel ist die Nichtunterscheidung des natürlichen Triebes von dem psychischen, sei es geistigen oder sinnlichen, der durch Vorstellung bedingt ist. Der Erklärung des Triebes („Instinktes“ S. 246) zufolge käme auch den Tieren „Willen“ zu. Die „Disposition“, die M. aus dem apprehensiven Gebiete ausgewiesen, wird im appetitiven wieder eingeführt (S. 247).

„Aufmerksamkeit ist nichts als regsamer Wille“ (Ebd.). Nicht doch! Aufmerksamkeit ist gesteigerte Thätigkeit apprehensiver Vermögen unter dem stärkeren Einflusse des Objekts oder unter dem des Willens (Interesses).

Die ausführliche Verteidigung der Willensfreiheit enthält gleichwohl Lücken und wird durch die anderweitige Leugnung des Zufalls (der Kontingenz) wieder in Frage gestellt. Kontingenz ist das Korrelat der Freiheit. Ohne Kontingenz (des Objekts) gibt es keine Indifferenz (des Subjekts). Die Indifferenz ist übrigens nicht ind. aequilibrii, da der Wille von Natur dem Guten zugeneigt ist. Um die Natur der Freiheit richtig zu

bestimmen, müfste das Verhältnis von Zweck und Mittel ins Auge gefafst werden, da eine Freiheit (libertas specificationis) nur in Bezug auf die (indifferenten) Mittel, nicht aber in Bezug auf den letzten Zweck angenommen werden darf.

Unvereinbar mit der geschöpflichen Freiheit ist eine Auffassung des göttlichen Vorherwissens, die (wie diejenige Kuhns) den Grund desselben in die vollkommene Erkenntnis der „verborgenen Zusammenhänge" setzt (S. 260). Eine solche Erkenntnis könnte, wie anderwärts bemerkt wurde, soll die Freiheit ernstlich gewahrt bleiben, nur eine konjekturale sein.

S. 266 findet es Müller wahrscheinlich, dafs nur für sinnliche Wahrnehmungen und Vorstellungen eine Mitwirkung des Gehirns besteht. Warum nur wahrscheinlich? Weil es auch hier dem Vf. an Vernunftgründen fehlt, Empirie aber nicht ausreicht. Für uns ist es aus Vernunftgründen gewifs, dafs die Vernunft- und Willensthätigkeit an sich an Gehirnvorgänge, überhaupt an organische Bewegungen nicht gebunden ist.

In dem an sich vollkommen berechtigten Streite gegen den psychologischen Monismus und Phänomenalismus vergifst der Vf. wiederum ganz und gar auf seinen subjektivistischen Ausgangspunkt, der geschichtlich sowohl für die Hypostasierung des Denkens (in dem Subjekt und Objekt aufgehen — Fichte, Hegel) als auch für den empiristischen (positivistischen) Phänomenalismus (der nur das sinnliche Bewufstsein als das ausschliefslich Gegebene und wahrhaft Seiende gelten läfst — Mill, Taine) verantwortlich ist.

Schweres Bedenken zu erregen geeignet ist der Satz (S. 275): „Wie der göttliche Logos, die Weisheit, das gestaltende Princip der Welt, so ist es im Mikrokosmos die Psyche." Also wäre der Logos Weltseele? Oder stände die menschliche Seele zu ihrem Leibe nur im Verhältnis einer c. efficiens und finalis, nicht in dem einer c. formalis? Wie haben wir jenen Ausspruch zu verstehen? Er führt uns hinein zwischen Scylla und Charybdis!

„Die Seele ist organisierende Kraft" (dabei werden wir mit einer Vorlesung über Physiognomie regaliert): mag sein! Aber sie ist doch vor allem Substanz! Der Vf. glaubt sich in diesem Punkt mit Aristoteles in Übereinstimmung. Nach Aristoteles aber ist nicht die Seele organisierende Kraft, sondern Formalprincip eines organischen Körpers. Organisierend ist die im Fötus in Kraft des zeugenden Princips wirkende Kraft. Die Seele besteht in und mit dem Organismus. Sie steht nicht zu ihm im Verhältnis des Architekten, der sein eigenes Haus baut und es zugleich bewohnt. Auf die Frage, wie M. die Verbindung von

Leib und Seele zu einer substantiellen Einheit zu begreifen sucht, vermissen wir die Antwort. Wie denkt er sich den Stoff überhaupt? Wie die wesentliche Form? Wie ihre Verbindung? Wir sehen nicht ein, wie M. über den geschichtlich verurteilten und den Thatsachen nicht kongruierenden influxus physicus der Cartesianer hinauszukommen vermag.

Was die Entstehung der Menschenseele betrifft, so steht die Sache so, dafs die Wahrheit des Kreatianismus viel bestimmter, als von M. geschieht, behauptet werden kann und mufs. (S. 281 f.)

Über den Ursprung der Tierseele vermissen wir jede Äufserung. Es zeigt sich hier das Mangelhafte der M.schen Seelenlehre, die, wie die moderne Psychologie überhaupt, einseitig die menschliche Seele ins Auge fafst und daher zu keiner klaren Begriffsbestimmung der Seele nach ihren generischen und specifischen Merkmalen gelangt. Mit dem Seelenbegriff schwankt auch der des Geistes. Über den Begriff der reinen Geistigkeit vernehmen wir kein Wort. Alle Formbestimmtheit scheint nach M. ein Werk des „Geistes" zu sein. Erklärt er doch den göttlichen Logos selbst als analog der Seele gestaltende Kraft, d. h. doch als Seele des Makrokosmus.

Noch einmal kommt M. S. 288 (in einem Nachtrag zur Psychologie) auf seine Theorie der Erinnerung zurück. Er bereue es nicht, den „fruchtbaren Begriff" der bewufsten, aber unbemerkten Vorstellung auf die Erinnerung angewendet zu haben, obgleich er zur Zeit der einzige Vertreter dieser Ansicht sei. Nur in Beneke glaubt er einen Vorgänger zu haben. Überzeugende Gründe weifs er auch hier nicht vorzubringen. Es ist nur ein Spiel mit Worten. Denn in dem Grade, in welchem etwas bewufst ist, ist es auch bemerkt. Bemerktsein heifst eben im aktuellen Bewufstsein sich befinden. Hätte M. mit seinem „Kolumbus-Ei" recht, so stände der gesamte Gedächtnisschatz im Horizont des Bewufstseins und es bedürfte zur Erinnerung nur einer Art von psychischer Blickwendung, eines Herausgreifens aus dem unmittelbar Vorliegenden, nicht aber einer vielfach mühevollen und selbst vergeblichen Untersuchung nach Art eines kombinierten Schlufsverfahrens. „Modernität" jedoch wollen wir der Müllerschen Ansicht nicht absprechen. Der Satz: Realität kommt nur der Aktualität zu, ist in der That vollkommen modern.

Die Moral M.s geht aus vom Begriffe des Wertes, dessen Mafsstab im Gefühl liegen soll. Dagegen spricht, dafs, wenn das Gute Verwirklichung des Wahren ist (S. 293), der Mafsstab nicht im Gefühl, sondern nur in der Vernunft liegen kann. Im

übrigen ist das Gute vielmehr das Wahre und Seiende selbst in seiner Bezogenheit auf den Willen. Es mufs also erkannt sein, um gewollt und „verwirklicht“ werden zu können. Nicht zustimmen können wir der Behauptung (S. 295), die (aus der Freiheit (?) stammende) Hoheit und Wichtigkeit der Moralität gebe dem sittlichen Gesetz den Charakter des Autoritativen, Gebietenden, Verpflichtenden. So mag Kant lehren — die Wahrheit ist das nicht. Die absolut verpflichtende Kraft des Sittengesetzes ist im göttlichen Willen, nicht aber in der „Hoheit“ menschlicher Freiheit begründet. — Anderswo ist es doch wieder die Reflexion, nicht das Gefühl, was die ethischen Werturteile bestimmt.

Ausführliche Belege für die theoretischen Verirrungen der Modernen im Gebiete der Moral bringt der Vf. bei, um dagegen zu polemisieren, ohne auch in diesem Falle zu bedenken, dafs die egoistische, die Nützlichkeits-, die Gefühlsmoral, der moralische Solipsismus die natürliche Frucht des theoretischen Solipsismus, die letzte Konsequenz des unaufhaltsam abwärts rollenden von Descartes inaugurierten Subjektivismus sind. Über der Menge verkehrter Moralsysteme aber vergifst der Vf. des Systems der Philosophie seine eigene „systematische“ Moral zur Darstellung zu bringen. Wie M. dazu kommt, von Aristoteles zu behaupten, er betrachte das beschauliche Leben als „minder“ im Vergleich zum praktischen Wirken, wissen wir nicht. Nach Aristoteles entfaltet der Menschengeist gerade in der Kontemplation seine höchste „Energie“. Das Leben Gottes besteht ihm daher in der vollkommensten Erkenntnis seiner selbst.

Die an die Darstellung der falschen Moralsysteme unmittelbar geknüpfte Widerlegung, so treffend manche Bemerkungen sind, bietet den Nachteil, dafs ein Mafsstab im richtigen Moralprincip noch keineswegs wissenschaftlich gesichert ist. Die thetische Erörterung mufste vorausgehen. Ohne solche haben Widerlegungen nur dialektischen Wert und können eine selbständige Beweisführung nicht ersetzen.

Vom Zaune gebrochen und ohne jede Berechtigung ist die Polemik gegen die scholastische *συντήρησις*, die im Unterschied vom dictamen conscientiae als habitus der praktischen Grundsätze bestimmt wird. Diese Polemik beweist nur die widerspruchsvolle Unklarheit des Vf., der gegen die Gefühlsmoral eifert und doch behauptet, das sittliche Gefühl sei selbstverständlich die Grundlage des sittlichen Handelns. Ebenso unverständlich und unberechtigt aber — vom Standpunkt des Verfassers — ist die Polemik gegen die Auffassung des Gewissens als eines „mysti-

schen Orakels," als einer Art unmittelbarer Offenbarung und „Stimme Gottes"; denn beruht, wie M. annimmt, alles höhere Erkennen auf „Ideenkeimen", d. h. auf Intuition, so würde sich ja im Gewissen unmittelbar die Stimme Gottes kundgeben.

Wenn aber dann weiterhin gesagt wird, das Gewissen sei „die Reaktion der wachgerufenen Vorstellungsmassen auf eine gegebene Situation, so ist ja das der nackteste Herbartsche Apperceptionsmechanismus! So begreift es sich, wie der Vf. das Widerstreben des Geizigen, „den Stumpf einer Cigarre" wegzuwerfen, als „Erregung seines Gewissens" hinstellen kann (S. 335). Sehr bescheiden klingt die Behauptung, dafs infolge der Vernachlässigung der Psychologie des Gewissens durch die Moralisten eine befriedigende Theorie desselben nie Platz gegriffen habe (S. 337). Diese armen Moralisten, unter die wohl auch die theologischen zu rechnen sind, wufsten eben nichts von cartesianischen Ideenkeimen, Kantschem Verstandesformalismus, Herbartschen Vorstellungsmassen, Lotzeschen Gefühlsbewertungen und anderen modernen Errungenschaften und meinten, mit Vernunftprincipien und deren Anwendung auf die menschlichen Handlungen ein Moralsystem konstruieren zu können!

Als aristotelisches Moralprincip wird „die richtige Mitte" genannt und bekämpft mit längst widerlegten Gründen. Nicht Princip der aristotelischen Ethik ist die richtige Mitte — dieses ist vielmehr das höchste Vernunftgut —, sondern das generische Merkmal nicht einmal der Tugend überhaupt, sondern der moralischen Tugend. Und zwar ist diese richtige Mitte — nach der unzweideutigen und ausdrücklichen Lehre des Stagiriten selbst — medium rationis, nicht aber quantitative, mechanische Mitte. Man gestatte uns, auf unsere Schrift vom Princip der Individuation (S. 179) zu verweisen. Die zur Ausschmückung dienenden Citate über Chinesentum S. 339 sind um so weniger am Platze, als selbst die von den grofsen Philosophen Chinas befürwortete Mitte nicht das vom Vf. lächerlich gemachte Phantasiebild ist.

Dieser Polemik gegenüber erscheint die eigene Lehre des Vf. in einem um so seltsameren Lichte, nämlich dafs die Tugend nach mehreren Seiten ausarten könne (S. 339). Höchst neu und originell! Weifs Dr. M. denn nicht, dafs von der Tugend das augustinische Wort gilt: qua nemo male utitur?

An Stelle der „Vernunftprincipien" stellt der Vf. „lebendige Autoritäten". (S. 341). Aber diese müssen doch als solche von der Vernunft erkannt werden. Sind es äufsere Autoritäten, wie und warum können sie innerlich verpflichten? M. rekurriert doch

selbst wieder auf die Einsicht der Vernunft. Nun soll aber die Vernunft — selbst als ideales Vermögen (ebd.) — wie der Verstand, rein formal sein, „leeres Wissen“ (!) geben. Wie soll alsdann jener „höhere Wille“, der allerdings der tiefste Grund des Sittengesetzes ist, erkannt werden, damit der Wille sich ihm unterwerfe? M. schliefst von den sittlichen Ideen und Gefühlen auf den göttlichen Gesetzgeber, aber sein Schlufs entbehrt der objektiven, metaphysischen Grundlage und schwebt daher ohne Halt in der Luft. Sein einziges Fundament ist die subjektive Idee, die Gottesidee des Descartes, die allein die solide Basis der Gottesbeweise bilden soll. Hier, in der Ethik, versagt dieses Fundament, daher das Hinüberschwanken auf den traditionalistischen Standpunkt der geschichtlich gegebenen Autoritäten. Mit Recht hält dagegen die Scholastik fest, dafs der nächste verpflichtende Grund in der Vernunft, d. h. in der durch Vernunft erkannten objektiven Ordnung liegt. Diese Ordnung aber ist das Werk göttlicher Weisheit und göttlichen Willens und dieser also der letzte Grund des absolut verpflichtenden sittlichen Gesetzes.

Wenn daher Gott das oberste Princip der Ethik genannt wird (S. 344), so ist dies schön und auch wahr, kann aber auch falsch verstanden werden, nämlich in dem Sinne einer Verwechslung der Ordnung des Erkennens mit der Ordnung des Seins. Gott ist freilich der Grund der sittlichen Ordnung, wie er der Grund der physischen und metaphysischen ist. Er ist aber keineswegs die erste, von uns erkannte Wahrheit oder oberstes Princip in der Ordnung menschlicher Erkenntnis.

Stellt man als oberstes Moralprincip auf: „Thue, was Gott will“, so kann dies auf philosophischem Standpunkt nur den Sinn haben: Handle der durch deine Vernunft erkannten, von Gott gesetzten und gewollten Ordnung gemäfs. Dies und nichts anderes besagt der oberste sittliche Grundsatz: Thue das Gute, meide das Böse. Er ist gleichbedeutend mit: Handle vernunftgemäfs, nicht vernunftwidrig.

Die richtige Bestimmung des Verhältnisses der moralischen Ordnung zu Gottes Wesen wird durch die absurde Behauptung entstellt und illusorisch gemacht, dafs Gott sein Wesen (!) mit Freiheit aktualisiere (S. 347), eine Behauptung, in der sich eine Nachwirkung der Schellschen „Selbstursache“ kundgibt, die doch M. sonst ausdrücklich verwirft.

Wiederholt schreibt M. dem hl. Thomas (und dem heil. Augustin!) die Lehre zu, das Böse sei blofser Defekt, Negation: wie wir früher bemerkten, ohne jeden Grund. Dagegen ist die

Erklärung, die M. selbst vom Bösen gibt, „der eigentlichste Gegensatz im Sittlichen sei göttlicher Wille und menschliche Freiheit," wenigstens so wie sie liegt, durchaus verkehrt (S. 349). Allerdings findet sich der Zusatz: die Freiheit als positive Willensrichtung gegen den Schöpfer gerichtet. Dafür wird der heil. Thomas citiert, obgleich er das Wesen der Sünde in den blofsen Defekt setzen soll. Zweifellos lehrt der hl. Thomas, die Sünde (als That) sei nicht blofs Privation, sondern stehe zum Guten (als That) in konträrem Gegensatz. Gleichwohl ist ihm die Sünde als solche, d. h. ihrem Wesen oder vielmehr ihrem Unwesen nach Privation (nicht Negation) und zwar mit vollem Rechte. M. verwechselt die sündhafte Handlung mit der Bosheit derselben, mit dem, was sie böse macht. Dies kann unmöglich ein Sein, eine Position sein, sondern Defekt, Mangel dessen, was sein sollte.

Verschwommen ist der Tugendbegriff des Vfs.; er definiert: „Tugend ist Geneigtheit, das Sittliche zu üben ohne Einschränkung auf die vorgeschriebenen Pflichten" (S. 351). Wozu dieser Zusatz, ist nicht abzusehen. Das eigentliche Wesen der moralischen Tugend aber ist darin gar nicht berührt. Ferner wird zwar mit Recht auf Neigung, Liebe Gewicht gelegt, jedoch im Widerspruch mit dem früher in Abhängigkeit von Kant aufgestellten Willensbegriff. Zur Tugendlehre der „Moralisten" verhält sich die des Vfs. wie ein Pinselstrich zu einem farbenreichen Gemälde. Keine Ausscheidung des der theologischen Moral Angehörigen von dem, was der philosophischen Ethik zufällt, keine Unterscheidung intellektueller und moralischer Tugenden u. s. w. Die sittliche Bedeutung des amor concupiscentiae und amor benevolentiae sowie der unvollkommenen und vollkommenen Motive wird hervorgehoben, jedoch nicht befriedigend begründet.

Den Schlufs des „Systems der Philosophie" bildet die „Religionsphilosophie". Statt einer wissenschaftlichen Exposition erhalten wir poetische Ergüsse. Daher zuweilen Äufserungen, in denen die Logik mit der Rhetorik nicht gleichen Schritt hält. So ist es unerfindlich, wie eine auf wahren Offenbarungen beruhende Religion möglicherweise doch der Vernunft widersprechen möchte (S. 360). Die in sich ja wohlberechtigte Polemik gegen Schleiermachers Gefühlsreligion wirkt nicht überzeugend, da es in der Konsequenz des subjektiven Princips liegt, die Religion auf das Gefühl oder auf Ideen, die zunächst in Gefühlsform sich kleiden, zu begründen.

Auf eine Vermischung des Natürlichen und Übernatürlichen deutet die Äufserung (S. 361): „dafs die Religion, weil das

Geheimnis des Daseins am tiefsten berührend, einen mystischen Kern besitzt, der dem Verstand unergründlich bleibt" u. s. w.: derzufolge das „Mystische in der Religion" nur dem Verstande unzugänglich bleibt, nicht aber dem natürlichen Gefühl, auf das Schleiermacher rekurriert.

Wie soll man aber den Satz verstehen: „So erwuchs dem Talmudismus der Pharisäer die erhabene Tiefe des Christentums, der spitzfindigen Scholastik, die das Gras wachsen zu hören glaubte, die Gegenkraft der Mystik" u. s. w.? Hält etwa M. das Christentum für das Werk einer „objektiven Dialektik"? Und was den Ausfall gegen die Scholastik betrifft, so waren die grofsen Scholastiker, wie Albertus, der hl. Thomas, zugleich tiefsinnige Mystiker — schon ihre Gnadenlehre beweist dies, abgesehen von ihren mystisch-ascetischen Schriften — ebenso wie die hervorragendsten Mystiker (genannt sei nur der hl. Bonaventura) bekanntlich auch scharfsinnige Scholastiker waren.

Das letzte Wort der Religionsphilosophie und des gesamten „Systems der Philosophie" ist Gott, da doch Gott, obgleich das letzte Wort der Metaphysik, das erste der Religionsphilosophie hätte sein sollen; denn der Begriff der Religion schliefst den Gottes in sich. Religion ist innerer und äufserer Dienst Gottes.

Über die reformkatholischen Expektorationen des Vfs., mit denen seine Verteidigung der Religion endigt, brauchen wir kein weiteres Wort zu verlieren.

Noch die Frage möchten wir an den Vf. richten, was wir unter dem „göttlichen Weltgeiste" zu verstehen haben, dessen „reale Kundgebungen die kulturgeschichtliche Betrachtung zu erforschen und zu prüfen haben soll". (367).

Obgleich im gesamten „System" eine wissenschaftliche Gotteslehre in systematischer Ausführung nicht zu finden ist, schliefst doch der Vf. mit den Worten: „Wir haben den wissenschaftlichen Beweis Gottes erbracht: 1. kosmologisch und teleologisch ... 2. als sittlichen und logischen . . . 3. „Es kann noch die unaustilgbare, aber nicht ableitbare Idee von Gott, die das erwachte Bewufstsein mit psychologischer Notwendigkeit aus dem Anschauen der körperlichen und geistigen Welt gewinnt, als weitere Instanz geltend gemacht werden." (S. 272).

Also die „Idee" kann noch geltend gemacht werden! Die Idee, die doch als Grundlage allen Beweisen dienen soll; denn Descartes' Verdienst besteht ja nach M. gerade darin, „dafs er den Gottesbeweisen ein weit solideres Fundament gab, als die ganze Scholastik kannte, indem er an die Natur des Geistes, an

die eingebornen noetischen, ethischen und religiösen Ideenkeime anknüpfte". (Der Reformkatholicismus S. 78.)

Sehen wir hiervon ab, so interessiert uns die Art, wie die Idee von Gott gewonnen wird; denn sie wirft ein überraschendes Licht auf gewisse dunkle und mehrdeutige Aussprüche vom „göttlichen Weltgeiste", vom Logos als dem beseelenden Princip der Dinge. Jene Idee also entspringt „mit psychologischer Notwendigkeit aus dem Anschauen der körperlichen und geistigen Welt". Durch Anschauung! Also ist sie nicht Erzeugnis der Abstraktion, und unsere Gotteserkenntnis nicht abstraktive, sondern intuitive Erkenntnis. Und doch gewonnen aus der Anschauung der Welt! Dies stimmt zur Auffassung des Verstandes als eines formalen Vermögens, das zur realen Erkenntnis der Ergänzung durch ein höheres anschauendes Vermögen bedarf. Die Neueren nennen dies sonst Vernunft. Nun kann aber Gott in den Dingen nur geschaut werden, wenn er ihnen mit seinem Wesen immanent ist, in ihnen zur Erscheinung kommt. Welche Perspektive eröffnet sich da!

Fassen wir unser Urteil über Ms. System der „Philosophie" zusammen, so erfüllt dasselbe weder in formeller noch inhaltlicher Beziehung die Anforderungen, die an ein „System" gestellt werden müssen. Ausgehend vom isolierten, phänomenalen Ich entgeht der Vf. dem extremsten Phänomenalismus und Idealismus nur durch fortlaufende Konzessionen an den gesunden Menschenverstand und an die traditionell überkommenen und „unbewufst" von ihm festgehaltenen Anschauungen einer scholastisch theologischen Bildung. Das Gute, das diese Lesefrüchte aus Philosophen, Dichtern und Schriftstellern aller Art etwa enthalten mögen, verdankt der Autor einer glücklichen Inkonsequenz und — wie gesagt — der von ihm genossenen theologischen und scholastischen (!) Bildung. —

DAS WESEN DER QUANTITÄT.

(S. Thom. in V. Metaph. l. 15., Arist. Metaph. *Δ*, 13.)

Von Dr. E. W. M. MINJON.

„Aristoteles primo ponit rationem quantitatis dicens, quod quantum dicitur, quod est divisibile in ea, quae insunt, secundo ponit species quantitatis, inter quas primae sunt duae, sc. multitudo